

# La magia de los artefactos en los encuentros etnográficos en el antiguo territorio del Nuevo Reino de Granada (Colombia)

**Roberto Pineda C.**

Universidad Nacional de Colombia

*rpinedac@unal.edu.co*

A la memoria de Georg Eckert (1912-1974)<sup>1</sup>

## Presentación

Este escrito tiene como propósito describir aspectos de la significación que los artefactos etnográficos, definidos como la cultura material de los pueblos indígenas tuvieron para misioneros, viajeros y etnógrafos en el territorio del Nuevo Reino de Granada; y, también, explora el impacto y significación de la misma presencia de los etnógrafos, sus instrumentos de investigación y bienes de intercambio en algunas regiones aborígenes de Colombia.

Alrededor de los diversos artefactos se presentó una ‘disputa’ o forcejeo por su significación y usos; y también respecto a su relación con los diversos intereses de los grupos o personas involucradas.

Los etnógrafos, por lo general, llevaban bienes para intercambiar y acceder a la vida local; con frecuencia aquellos fascinaron a sus anfitriones y fueron medios de trueque para conseguir artefactos indígenas; también los mismos instrumentos de sus expediciones formaron parte del misma orbita de los otros bienes, e influyeron en el curso de los trabajos y en los relatos contruidos sobre la vida de los indios. De manera convergente, los artefactos nativos también atraieron a los etnógrafos, cuya misión con frecuencia

---

1 Georg Eckert fue junto con su profesor Herman Trimborn de la Universidad de Bonn, un gran estudioso de la etnohistoria de Colombia. A pesar de la guerra, nos legó agudos ensayos sobre los pueblos aborígenes del río Cauca, en el sur-occidente de Colombia, textos que no sólo expresan una gran erudición documental sino una gran sensibilidad para la comprensión de estas aún en gran parte enigmáticas sociedades con sus caciques dorados y ‘bohíos del diablo’ que tanto impresionaron a los españoles. Si bien los años de la posguerra lo lanzaron a otros rumbos, nunca dejó de ser una americanista y un decidido promotor de la etnología en Alemania, como lo recuerda Gerdt Kutscher, en una corta reseña de su contribución americanista (Kutscher 1975: 287-292). Sus ideas acerca de la muerte, la captura de cabeza trofeo, sus análisis sobre movimientos milenaristas en el norte del Cauca, o sobre la guerra y los tambores de piel humana entre los incas conservan aún gran interés y frescura.



estaba financiada por Museos o que tenían la esperanza de venderlos a los mismos, y que se interesaban en ellos en cuanto ‘archivos’ de una humanidad sin escritura.<sup>2</sup>

Después de una visión general de los desencuentros coloniales, nos concentramos, de forma panorámica, sobre algunos de los más representativos etnógrafos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX; nuestro ensayo se cierra con algunas acotaciones relacionadas con Gregorio Hernández de Alba (1904-1973), nuestro primer etnógrafo profesional; en 1941 se fundaría el Instituto Etnológico Nacional, con el cual se abriría otra fase de la investigación etnográfica y arqueológica en Colombia.

Sin duda, parte de la misma situación esbozada para los años anteriores, pervive, y aún hoy en día la ‘disputa’ por artefactos es parte relevante de la relación entre los etnólogos, las comunidades indígenas y los museos.

Finalmente, hacemos algunas consideraciones acerca de la naturaleza animada de los artefactos, aún de aquellos que fueron aparentemente abandonados o ‘desechados’ de la vida ceremonial.

### Encuentros y desencuentros coloniales

La llegada de los españoles a América despertó diversas reacciones de los nativos en torno a la naturaleza de estos extraños hombres que llegaban en insólitas y grandes ‘canoas’, acompañados de atrayentes artefactos u objetos. Con frecuencia, diversos grupos nativos los pensaron como seres divinos, o dioses, como gente con poderes extraordinarios, expresados en sus arcabuces y cañones que disparaban fuego, como si fuesen verdaderos ‘truenos’, o sea como ‘dueños del rayo’. Su extraña apariencia, y su apetencia del oro, también fue objeto de interpretación por parte de los nativos.

Ya el mismo Colón, en sus primeros viajes, fue sentado en un *butaco* nativo, tal vez uno de esos magníficos bancos de los tainos, bellamente decorados con figuras de animales, propios de los caciques o grandes chamanes de las islas del mar Caribe. Entre los regalos recibidos de sus anfitriones figuraban, además de los bancos, plumas de aves y guacamayos, entre otros bienes de gran valor simbólico.

El miércoles 12 de diciembre de 1492, por ejemplo, Colón ordenó vestir una mujer nativa y “dióle cuentas de vidrio y cascabeles y sortijas de latón y tornóla enviar a tierra muy honradamente según su costumbre”. Luego el Almirante enviaría a otros hombres, entre ellos indígenas de las otras islas que les advertían que los extranjeros no era gente ‘de Caniba’ (vale decir caníbales) sino que al contrario eran ‘del cielo’: entonces les traían muchos regalos, entre ellos frutas, comida, aves; el esposo de la indígena mencionada –un hombre de cierta jerarquía que portaba un cabello largo– salió al encuentro del genovés “por la honra que le había hecho y dádivas que le había dado” (Colón 2003: 166-168).

2 Una discusión relevante del rol y de las modalidades de intercambio entre los etnógrafos alemanes y diversas sociedades de la Amazonia se encuentra en Kraus (2014).

Por otra parte, los expedicionarios españoles concentraron su mirada en los *caricuries*, narigueras de oro o colgantes de oro, de sus anfitriones; los nativos no dudaron en cederlos o intercambiarlos voluntariamente, a los extranjeros, a cambio de artefactos de metal, o abalorios, valorados no sólo por su funciones como instrumentos de acero, sino también por su olor y color, a los cuales atribuían poderes mágicos y de fertilidad.<sup>3</sup> La transformación de artefactos de metal en zarcillos, colgantes, y otros artefactos, fue una constante en la historia colonial hispanoamericana.<sup>4</sup>

En otras regiones, de otra parte, los españoles fueron también pensados como ‘caniba’ o caníbales. En tierra firme, en el norte de Colombia, en las planicies del Sinú, en algunos *bohíos* los nativos entregaban al Real del Pedro de Heredia –el fundador de Cartagena– niños para que los comiesen, para saciar aparentemente su hambre y evitar caer presas de los mismos, cuando les era imposible huir o enfrentarlos (Simón 1981: t. iv, 102). Por su parte, Pedro de Heredia –que transitaba las planicies del Sinú a caballo, junto con otros caballeros– les solicitaba artefactos de oro, ya que, también comían metal. Los indios, de otra parte, entregaban venados y otros alimentos de prestigio tal y como convenía a sus estatus (Simón 1981: t. iv, 102).

En el valle del río Cauca, los extranjeros despertaron gran temor entre los nativos; muchos hombres se ahorcaban con sus propios *maures* (guayucos) ante el pavor que les ocasionaban las figuras de los españoles y, en especial, sus barbas (Pineda C. 1987: 86).

En el altiplano cundiboyacense de la actual Colombia, sus antiguos pobladores, los muiscas, consideraron a las huestes de Gonzalo Jiménez de Quesada (1509-1579), el futuro adelantado del Nuevo Reino de Granada, como ‘hijos del sol’, a quienes en cierta forma aplacaban lanzándoles niños a su paso, para que los ‘comiesen’ de manera análoga a los sacrificios que realizaban al Sol, en las cumbres de ciertas montañas (Millán 2001: 110).

Con el paso de los años, los nativos decantaron esta percepción inicial; aquí y allá transformaron sus primeras impresiones acerca de los españoles como seres divinos y concluyeron, quizás con razón, que muchos de ellos eran verdaderos diablos, o seres tan incomprensibles que los mataban o destruían sin límite ni razón.

3 Los nativos llamaron a los instrumentos de metal de Colón y sus hombres con el nombre de *turey* ‘cielo’, porque pensaban que venían del cielo, de manera concomitante a su apreciación de los recién llegados como hombre o gentes del cielo, según se registra en el diario el día 22 de octubre (Colón 2003: 22 de octubre); tal vez de los límites de la bóveda celeste, al occidente, donde esta tierra se encontraba con el cielo. Esta correlación, de otra parte, fue muy común en otros casos, que registraron los encuentros de los europeos con nativos de Oceanía y América.

4 Incluso muchas monedas se transformaron en pendientes de collares y fueron altamente valoradas por las mujeres nativas, como símbolos de prestigio y fertilidad, como acontece en el Vaupés o en la Amazonia colombiana hasta casi hoy en día. Los hombres tucano, por ejemplo, martillaban parte de los artefactos blancos en metal para transformarlos en zarcillos en forma de mariposa, que complementaban los poderes de los grandes cilindros de cuarzo que detentaban los jefes de las comunidades, como símbolos e instrumentos de poder (Reichel Dolmatoff 1981).

Eran seres, igualmente, mortales, como ellos, que no merecían el derecho de sujeción o de servidumbre, a no ser por el poder intimatorio de las armas. Desde entonces fue vano que los conquistadores intentasen simular su naturaleza inmortal, tal como lo haría el alemán Nicolás de Federmann (1505-1542), de la Casa Welser, a su paso durante los años 1530-1531 por las aldeas de la sabana del Orinoco (Federmann 1958).

Estas situaciones debieron replicarse, con variaciones, a lo largo del periodo colonial, a medida que la expansión española penetraba en diversos territorios. A los artefactos de metal –en particular a las hachas de acero– se les otorgó un valor extraordinario; junto a sus poderes tecno-económicos se les concedió igualmente ciertos poderes mágicos. Por ejemplo, en la mitología andoque, pueblo del medio Caquetá colombiano, las hachas tumbaban por sí mismas los grandes troncos de los árboles, hasta que los hombres las observaron durante ese proceso, a pesar que lo tenían prohibido.

Entonces la gente tuvo que trabajar, en castigo por su transgresión; y hacerlo fatigosamente para tumbar con ellas los gigantes arboles de las selvas tropicales del Caquetá (Pineda C. 1975: 450ss.).

Los perros fueron considerados en la categoría de tigres, y percibidos como hermanos de los hombres, hijos de una misma madre andoque (Pineda C. 1975: 456).

Cuando llegaron desde el Brasil las primeras mercancías, la ‘gente del hacha’ –como se autodenominan los andoque– las percibieron como multiplicadas por parte de poderosos chamanes –los jaguares o anacondas de las mercancías–; en consecuencia, tenían cierto halo sagrado, y valía la pena intercambiarlas por gente, como en un acto de transacción caníbal. Por eso los miraña del río Caquetá, no podían entender al viajero alemán Philip von Martius (1794-1868) cuando, en Puerto Miraña, en el año de 1819, les solicitaba plumas, redes o hamacas, y otros artefactos, a cambio de hachas y otras preciadas mercancías que él traía. Los miraña quizás pensaban que estaba ‘loco’, porque nos les pedía, en reciprocidad, huérfanos y otros indios capturados en guerra; después de efectuar la transacción con el capitán miraña de Puerto Miraña, cerca de la desembocadura del río Cahuinari, en el Caquetá, de todas maneras le encimaron algunos jóvenes hombres y mujeres indígena, prisioneros, para que llevase consigo, quienes lamentablemente morirían durante el viaje de regreso por el río Caquetá hacia las riberas del río Amazonas (Spix & Martius 1976: 220-221).

### **La extirpación de los ídolos del diablo**

En el territorio de antiguo Nuevo Reino de Granada, el periodo colonial estuvo marcado en gran medida, como en otras regiones hispanoamericanas, por la percepción de los artefactos indígenas como ‘ídolos del diablo’ por parte de los conquistadores, frailes y sacerdotes españoles y criollos; sus tumbas, templos y centros sagrados fueron considerados como ‘bohíos del diablo’. Por esta razón, unos y otros fueron objeto de exorcismo,

y quemados en las plazas públicas de las principales villas y ciudades del Reino. Los mohanes y sus propietarios fueron perseguidos o desterrados. Los artefactos orfebres fueron fundidos; las plumas y estatuas de madera quemadas; las ofrendas de algodón asimismo fueron incineradas; e incluso los cadáveres nativos con su respectiva parafernalia, fueron también desenterrados de sus tumbas iniciales (Pineda C. 2002).

Con frecuencia, y previamente al acto de quema y destrucción, los oficiales reales levantaban actas para dejar constancia del reparto del quinto real a la Corona, gracias a las cuales, paradójicamente, podemos apreciar parte de los elementos votivos nativos que se encontraban en los templos, las casas, aldeas, o tumbas.

Esta situación se mantendría casi que hasta finales del periodo colonial, aunque ya a finales del siglo xvii, en 1691, el sacerdote agustino Francisco Romero (1659-?) celebre extirpador de idolatrías entre los indios kankuama, del norte de Colombia, en el costado oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, sustraería algunas máscaras por él confiscadas en una *cansamaría*, o templo, y librada de la quema general de las idolatrías en la plaza mayor de la ciudad de Valledupar; las llevaría a Roma para poner en evidencia las idolatrías de los indios; y de esta forma motivar o auspiciar el fomento de las Misiones en la Nueva Granada (Romero 1955; Uribe 1996).

### El tránsito a reliquias o antigüedades

Tal vez a mediados del siglo xviii, se registró un cambio parcial en las miradas frente a los artefactos indígenas, en consonancia con la aparición del gabinete de curiosidades en la Corte de España: el Virrey de Santa Fe exhibió, en los pasillos del palacio virreinal, quizás una gran casa con teja de barro, situada en la Plaza Mayor de Bogotá, hoy Plaza de Bolívar, algunas momias procedentes de una cueva de la población de Ocaña, al norte de Colombia.

Sin embargo, el fraile franciscano Fray Juan de Santa Gertrudis (1724-1799), a mediados del siglo xviii, continuaba percibiendo los antiguos enterramientos indígenas u otros lugares arqueológicos o las estatuas de San Agustín, al sur de Colombia, como manifestaciones del demonio, o como monumentos elaborados por el diablo, en una especie de presagio de que en algún día no muy lejano vendría algunos frailes (que él cree reconocer en las siluetas y formas de las estatuas de piedra agustinianas) quienes –como miembros de una nación cristiana– someterían a los indios a su dominio y propagarían la verdadera religión; aunque ya a finales del siglo xviii, el ilustre criollo Francisco José de Caldas (1768-1816) las percibirá como adoratorios y expresión de un sentimiento religioso (Pineda C. 2014a: 187-188; Caldas 1942).

Durante el siglo xix, las llamadas ‘antigüedades’ –o reliquias– no cambiaron del todo su ‘estatus’; la mayor parte de esta centuria, fueron catalogadas como tesoros, y en cuanto tales fueron en gran parte fundidas; sin embargo, paulatinamente se impuso una

moda coleccionista en las ciudades de Medellín y Bogotá, que se expresó en la fundación de algunos museos privados o en la venta de artefactos orfebres, en piedra o cerámica, para Museos en Inglaterra, Francia, Alemania o los Estados Unidos.

Entonces apareció una figura de particular relevancia en ciertas zonas de Colombia, el ‘guaquero’, quien por medio de la media caña identificaba los sitios funerarios, generalmente tumbas de cámara lateral, y comercializaba sus objetos (Botero 2006).

Sin embargo, diversos artefactos fueron encontrados por campesinos y labriegos al arar y cultivar la tierra; los perros cazadores descubrieron en las cuevas –por lo menos en el altiplano cundiboyacense– en la zona andina central de Colombia: momias muiscas en fardos funerarios, mantas y ajuares cerámicos de diverso tipo (entre ellos ofrendatarios) y hasta una balsa con un cacique dorado, cerca de la localidad de Pasca, al suroriente de Bogotá.

En algunas zonas, las mantas muiscas fueron apropiadas por los campesinos de la zona, como especies de ruanas o cobijas; también entre los pobladores del norte del Cauca, las vasijas prehispánicas halladas en grandes cementerios se apropiaban para la vida cotidiana, hacia 1880, según nos relatara Carlos Cuervo Márquez (1858-1930) en sus ensayos arqueólogos y etnográficos (Cuervo Márquez 1956).

Pero si algunos artefactos arqueológicos se exhibieron en el Museo Nacional y en algunas colecciones privadas, como un indicio de la valoración del pasado indígena funcional al nuevo proyecto republicano, el destino de los artefactos etnográficos no parece ser el mismo, aunque también formarían parte de los inventarios de nuestro principal Museo.

En términos generales, la incorporación de las sociedades nativas contemporáneas a la ‘Nación’ se efectuó durante el siglo XIX (y gran parte del XX) a través de las Misiones católicas, cuyo objetivo podría resumirse en formar ciudadanos para la República y ‘salvar almas’ para Dios.

La constitución de 1886, que consideró a la religión católica como la oficial de la novel República (con la consecuente firma de un concordato y sucesivos convenios de misiones) reforzó esta tendencia. La Ley 89 de 1890 –una disposición que se inspiró en la política colonial– clasificó a los indígenas en ‘salvajes’ o ‘semi civilizados’; los consideró, además, como ‘menores de edad’ bajo la tutela de los Misioneros católicos (República de Colombia 1899).

Todo ello impidió la configuración de una etnología en Colombia, ya que los prejuicios frente a los indios y las tierras bajas desestimularon a los letrados colombianos a viajar y convivir con las comunidades indígenas, salvo contadas excepciones (p. ej. la Expedición Corográfica 1850-1858; la Comisión Permanente 1880) (Pineda C. 1984); las comunidades de las zonas andinas fueron percibidas, sobre todo las del altiplano cundiboyacense, como ‘degeneradas’ por la barbarie española o por el proceso acontecido en la época colonial (Pineda C. 1984).

Las demás ‘tribus’ fueron consideradas como descendientes de los caribes, o los caniba de Colón, vale decir como la progeñe de los hombres ‘semibestiales’ o bestiales que creyeron encontrar los españoles en la región caribe y en las tierras bajas del Nuevo Reino.

En la conciencia posible de los letrados de Colombia, generalmente localizados en las tierras de montañas, reiteremos, las selvas y sus habitantes fueron sinónimos de infernos verdes o caribes (salvajes). Incluso para personajes tan relevantes como el médico Liborio Zerda (1830-1919), a quien debemos (en parte influido por Bastian) una nueva comprensión de los artefactos arqueológicos muiscas, la etnografía está por fuera de su horizonte práctico e intelectual. En este sentido, aspectos de la vida de los indios se continuó percibiendo como manifestaciones del demonio, ajenas a las ideas de la razón o de la higiene.

Aunque acaecida en la zona de frontera colombo-brasilera del alto río Negro, al respecto fue célebre la insensata actuación del padre Iluminato José Coppi, misionero franciscano del Vaupés; el 28 de octubre de 1883, durante la celebración de la Santa Misa en una aldea de Misión, exhibió la máscara más representativa del ritual de Juruparis ante sus fieles, hombres o mujeres indígenas (Coppi 2006).

Estos artefactos junto con las flautas propias del famoso ritual del Juruparis, una fiesta de iniciación masculina del alto río Negro, son vedados a la vista de las mujeres; ellas, al oír el sonido de las mismas acercarse a la *maloca*, huyen en cuanto que su vista puede provocar un verdadero cataclismo en la sociedad. Coppi, nos cuenta él mismo, previamente había sondeado, casi que gradualmente, su exhibición, pero el acto realizado por él no solo puso en peligro real su vida y su compañero sino la integridad de la comunidad, que no vieron otra alternativa que rebelarse y efectuar un verdadero tumulto contra los misioneros que debieron huir para salvar sus vidas (Coppi 2006).

Algunas de estas máscaras y flautas fueron llevadas por el mismo Coppi a Italia, como evidencia de la ‘música del diablo’, en un acto que en cierta forma repite la actuación del padre Romero 200 años atrás entre los kankuamo de la Sierra Nevada y sus máscaras.

### **Llegan los etnólogos al Amazonas**

Durante los últimos lustros del siglo XIX, diversos viajeros –sobre todo europeos– penetraron en los territorios indígenas de Colombia, o de sus fronteras. Se trata del viajero experto, al que podríamos describir genéricamente como etnógrafo, en cuanto traspasa la línea de frontera para permanecer más o menos largos períodos en una región indígena o, incluso, en una misma localidad. Antes que Bronisław Malinowski (1884-1942), por ejemplo, el conde Joseph de Brettes (1861-1934) o Konrad Theodor Preuss (1869-1938), convivieron con los indígenas, viviendo en sus casas y observando lo que a su alrededor acontecía, con clara conciencia de la relevancia de destacar el significado de



la vida social para los nativos. Igualmente, el etnólogo sueco Gustaf Bolinder (1888-1957) viviría largos periodos en una casa en la sede de la misión capuchina en territorio arhuaco, hoy Nabusimake, durante los años 1914-15.

Unos años antes, encontramos en el alto río Negro, en el Amazonas, un conjunto de viajeros que describen, a partir de 1850, la región y sus gentes. Algunos de ellos, como Alfred Russel Wallace (1823-1913), son famosos por sus investigaciones sobre la selva y también por sus observaciones sobre la vida de los indígenas (y, sobre todo, por su coautoría con Charles Darwin (1809-1882) de la teoría de la evolución).

Para entonces los naturalistas llegaron con nuevas preocupaciones e, incluso, con nuevas herramientas que les permitían mantener vivas especie vegetales tropicales hasta su llegada a los jardines naturales de Londres o París.

Entre este conjunto de investigadores, desde el punto de vista etnográfico, sobresale un pequeño grupo que alrededor del Jardín Botánico de Manaus exploró de forma sistemática parte del río Negro, un afluente del Amazonas, bajo la dirección del botánico Joao Barbosa Rodríguez (1842-1909). Una de sus figuras más conspicuas fue el Conde Ermanno Stradelli (1852-1926), quien muy joven había viajado a Pará, en el Brasil. En 1881, puso sus ojos y recorrió el río Vaupés, un afluente superior del río Negro; durante este y el siguiente año hizo observaciones etnográficas, recopiló vocabularios en *língua geral*, o *fala boa*,<sup>5</sup> y efectuó múltiples fotografías de los indios del Vaupés.

El uso de la cámara le concedió una especie de estatuto superior entre sus anfitriones nativos; se le percibió como un ‘conde payé’, cuyo revelado *in situ* de las fotos, y el uso del arsénico en este proceso (que mataba sin que él se percatase al principio todas las hormigas arrieras a la redonda) le ganaron el respeto y la admiración de los indígenas, además de su personalidad. Seguramente fue también temido por sus anfitriones porque su labor fotográfica podía ‘robar’ el alma de sus fotografiados; y tal vez el poder de matar las hormigas le valió la fama de respetable ‘envenenador’, una actividad (el uso de los venenos contra los enemigos) al parecer practicada y temida en la región. Asimismo, su lupa impresionó a sus anfitriones, y le dio una áurea de un verdadero mago o chamán (Stradelli 2007).

Stradelli (2007) logró obtener, en los primeros años de la década del 90 del siglo XIX, una versión del mito del Yurupari escrita por el mestizo tariano, Roberto Maximiliano, que él traduce al italiano y que tuvo una resonancia internacional notable. La labor del conde italiano y otras situaciones contribuyeron a socavar la idea del Yurupari como una ceremonia y ‘música del diablo’, y hasta el mismo obispo de Manaus se pronunciaría, el 11 de abril de 1909, en este sentido: expresa que el Yurupari representa más bien un héroe civilizador, una especie de Buda o Confucio, ‘un filósofo legislador’.

5 Lengua franca de la Amazonia luso-brasilera, de sustrato tupi, difundida en particular por los misioneros durante el periodo colonial por el río Amazonas y el río Negro. Se habló también a lo largo de la costa del Brasil y en las principales villas y ciudades de Estado del Brasil y del Estado de Maranhão y Gran Pará.



Pocos lustros después llega al Vaupés, desde Manaos, entre los años 1903-1905, el etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), cuya expedición resultara en célebres y pioneros estudios etnográficos sobre el alto río Negro; recogió centenares de objetos de cultura material de diversa naturaleza, fotografió la vida de los indígenas, participó en su vida cotidiana, e incluso en sus bailes y rituales (Koch-Grünberg 1995; Kraus 2004).



Figura 1. Comercio con los bahukíwa, ('bahuna'), río Cuduiarí (foto: Theodor Koch-Grünberg 1904. © Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg. No. de Inventario KG-H-II, 84).

Su libro de animales, las fotografías de su novia y familia abren al parecer una franca y fructífera comunicación con los nativos. También las 70 o más cajas o canastas que llevaba como cargamento, con mercancías (tabaco, navajas, fósforos, anzuelos, telas, cuentas, etc.) y otros bienes, también le abrieron las puertas de las *malocas*. Pero cuidado, no todos es oro; al llegar a una comunidad, observó que un joven ha partido aceleradamente de la *maloca* hacia un destino incierto, ¡salvando la 'casa de plumas' (la caja con los instrumentos chamánicos) de la posible apetencia del alemán!

El joven etnólogo lleva, como se dijo, muchísimos objetos y mercancías que distribuiría a gotas y prudentemente a lo largo de su viaje. Sus mercancías parecían irresistibles. En alguna ocasión, por ejemplo, sus anfitriones ocultaban sus cerbatanas y con cierta reticencia le permitían fotografiarlas. Pero al sacar las telas todo cambió; un joven, quizás bajo la presión de su 'vanidosa esposa', le ofreció su cerbatana, con sus dardos y venenos.

A veces el intercambio era en cierta medida costoso. Por ejemplo, por un tambor de señales tariana, bellamente decorado en sus extremidades con figura humanas, debió entregar una libra de pólvora, 500 pistones y una libra de perdigones (Koch-Grünberg 1995, II: 57). Quizás desde el punto de vista nativo no lo era tanto, ya que el ‘dotor’, o el *wati* (una especie de diablo) como lo llamaban en otras partes, ¡daba nada menos que el fuego o el rayo!

También en otra ocasión negoció subrepticamente con un destacado jefe o *tuxaua*, tres flautas del Jurupari, a cambio de un machete grande, y con el pretexto de que el gran *tuxaua* de Manaos, el gobernador de la Provincia del río Negro, las deseaba para conservarlas. Mandó le explicó con sigilo que debía empacarlas muy bien para que no fuesen vistas por las mujeres (Koch-Grünberg 1995, I: 203). Además de sus artefactos de intercambio, sus fotografías también le abren puertas, porque al contrario de la situación de su antecesor Stradelli, ellas no causan, al parecer, temor; al contrario algunos grupos de personas se dejan fotografiar sin resistencia e incluso piden que él lo haga; ellos, nos cuenta Koch-Grünberg, comprenden el proceso de la fotografía y revelado que él les ha explicado.

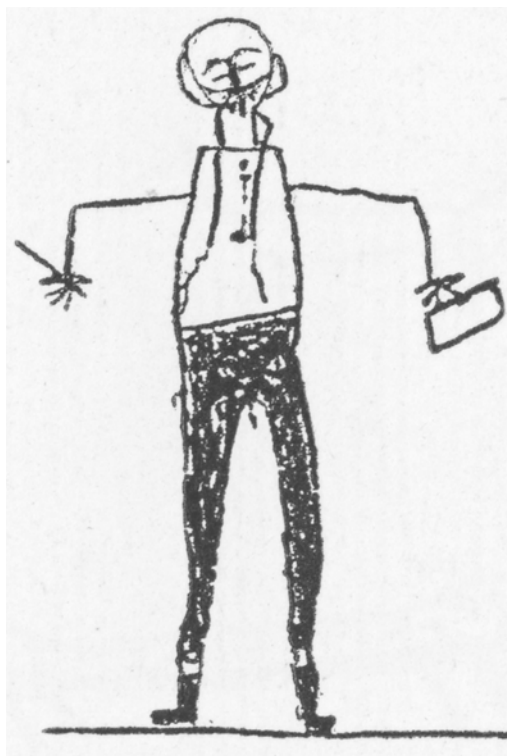
Encuentra cierta resistencia a la toma de muestras de cabello nativo; y para lograrlo, en algún caso por lo menos, debe cortar los mechones de su joven asistente y entregarlos, en reciprocidad, a su contraparte.

De otra parte, el etnólogo alemán les entrega papel y lápiz para que dibujen y, entre otros temas, esbozan su figura, con sus principales instrumentos; su papera (cuaderno), borrador, lápiz, y hasta sus tirantas del pantalón.

También en los primeros lustros del siglo otros investigadores llegaron a la Amazonia colombiana. Uno de ellos, el capitán inglés Thomas Whiffen (1845-1936) recorrió el interfluvio de los ríos Caquetá-Putumayo, en el área de jurisdicción de la compañía cauchera Casa Arana,<sup>6</sup> durante más de 10 meses en el año 1908.

Observó, registró y organizó su información con la ayuda de un empleado de la Casa Arana, el ‘negro’ John Brown, quien además de saber inglés (debido a que era oriundo de Chicago) conocía probablemente algunas lenguas indígenas vernáculas. Su labor fotográfica causaba temor; no sabemos muy bien la percepción de los indígenas en torno a la recolección de un gran número de artefactos indígenas que lleva para Inglaterra, y que hoy se encuentran en el Museo de la *Cambridge University*. Entre otros, se destacan collares de colmillos de jaguar, collares de dientes humanos, flautas de ‘canibalismo’, hachas de piedra, etc. Seguramente sus anfitriones se preguntarían en torno a los propósitos de su recolección (Whiffen 1915).

6 La Casa Arana fue una compañía cauchera peruana famosa, entre otros aspectos, por su negativo impacto en las poblaciones indígenas del interfluvio de los ríos Caquetá-Putumayo de Colombia. Su régimen de trabajo, sus métodos de coerción violenta, junto con las epidemias del cinturón cauchero, generaron un verdadero colapso entre la población nativa, que culminaría con la deportación compulsivamente de los sobrevivientes al Perú antes de los años 30 del siglo pasado.



*Figura 2.* Theodor Koch-Grünberg con cuaderno y lápiz  
(dibujo: Tarú (siusí, río Aiarí), 1903) (Koch-Grünberg 1905: Tafel 26).

Tal vez ello no les parece tan insólito ya que los blancos en general son considerados por los uitoto como ‘caníbales’ y los andoque también denominan a los comerciantes que subían desde el Brasil con nombres tales como ‘jaguas de la mercancía’. Y de hecho, los misioneros capuchinos con sus túnicas cafés y largas barbas fueron asimilados e identificados con Hutíñamui, el ‘dios del canibalismo’, posiblemente por su referencia a la última cena y al simbolismo católico de la eucaristía (Pineda 2014 b: 169).

En 1914, Konrad Theodor Preuss llegó al territorio de la huitocia, después de haber realizado una pionera investigación arqueológica en San Agustín, en el alto Magdalena.<sup>7</sup> Como era su estilo de trabajo de campo, contrató un traductor, Pedro, y seleccionó o

<sup>7</sup> Una visión de las actividades de Preuss en Colombia se encuentra en Kraus (2004), Fischer (2007) y Pineda C. (2013), entre otros textos.

le indicaron a uno de los abuelos, Rosendo, para aprender de él acerca de la religión y mitología uitoto. A su llegada entrega dos machetes, que en cierta medida la abren el *mambeadero* (espacio masculino donde se conversa y transmite la palabra) en donde es sentado en uno de los *butaquitos* que se encuentran alrededor de la coca y el tabaco; entretanto, los tambores de *manguaré* de la casa resonaban por el bosque y eran respondidos a lo lejos por otra *maloca* o aldea vecina.



Figura 3. *Manguaré* (uitoto) (foto: Konrad Theodor Preuss, 1914.  
© Världskulturmuseerna Göteborg. No. de Inventario 3871).

Durante un poco más de tres meses convive con los uitoto, graba en su fonógrafo y discos de cera sus relatos, cantos y sonidos de los tambores de *manguaré*, y quizás también su lenguaje. Por su propio libro, sabemos de las vicisitudes de su trabajo de campo. Rosendo, su ‘informante’, que ha tomado muy en serio su labor, narra durante el día, y en la noche no se cansa de cantar. Pobre Preuss, ahora es él quien no puede dormir (Preuss 1994, I: 22).

Rápidamente se entera, o quizás ya lo sabía y fuese uno de los motivos de su viaje, de la presencia de estatuas de madera en la comunidad: estatuas antropomorfas, como las de San Agustín, y que –hoy sabemos– generalmente se colocaban frente a las *malocas*, para disuadir a los enemigos –hombres, delfines o animales– de su dueño, el abuelo principal, y de sus habitantes. El principal colaborador del etnólogo alemán, Rosendo,

quien le narraba los mitos uitotos, elabora una estatua de madera con un pene erecto; enseguida lo destruye en su presencia –para acabar luego con toda la estatua–. También previene a otras comunidades del eventual interés de Preuss en adquirirlas, de manera que al parecer toman ciertas precauciones y las trasladaron a lugares en la selva difícil para acceder, como ocurriría con las ‘cajas de plumas’ de los tucano, ya citada. Asimismo le echa el ojo a los *manguarés*, los grandes tambores de señales, que se utilizan para comunicarse con otras *malocas*, para convocar a las fiestas, a la cacería y a los animales. Pero en uno y otro caso, ya sea por las dimensiones de los objetos, y también por un prudente respeto, Preuss se abstiene de presionar su consecución y su venta ya que, en términos generales comprende, que estos artefactos forman parte de los ciclos de las fiestas, y que su elaboración, función y vida se encuentra ligados a las mismas.

Posteriormente, se traslada a una comunidad indígena tama, donde uno de los anfitriones se niega a venderle incluso una cerbatana, al parecer muy antigua que había pasado de mano en mano por varias generaciones. Entre los tama logra hacer algunos intercambios, pero pagando en dinero. Parte de este dinero le será en parte devuelto a cambio de los artefactos que compra, como si les quedase difícil comprender el valor abstracto del precio como base de un intercambio bilateral.

### En el norte de Colombia

Pocos meses después, en la Sierra Nevada de Santa Marta, el gran macizo andino cuyas grandes alturas alcanzan más de los cinco mil metros a orillas del mar Caribe, Konrad Theodor Preuss otra vez tendría seguramente estos dilemas propios del etnógrafo de su época, presionado por llevar artefactos originales a sus museos que financian en gran parte sus expediciones y por la convicción que ellos representan verdaderos archivos de la humanidad, a partir de los cuales, como una especie de microcosmos, se podría leer y reconstruir la historia humana.

Pero esta vez la situación era más compleja, porque como él mismo lo diría, su trabajo de campo entre los kogui de la vertiente occidental de la Sierra sería su experiencia etnográfica más ardua, más difícil por la reiterada resistencia de los *mamas* (sacerdotes nativos) y de los indígenas ante su presencia. Le achacarían todas las malas intenciones, hasta pretender robarse el oro de los antiguos tairona que conservaban en templos.

En una carta escrita por un indígena letrado, y con gran prestigio local, se advertía que el “Aleman había venido a investigar todos los templos, además los implementos para la danza, las joyas y el oro, las antigüedades y que Arregocé debían decirle donde estaba la madre de las Minas y sobre todo la Madre del Oro” (Preuss 1993, I: 38).



Figura 4. Ceremonia ritual kogi (foto: Konrad Theodor Preuss 1914.  
© Världskulturmuseerna Göteborg. No. de Inventario 3848).

Preuss realizó un trabajo intensivo en algunas aldeas del río Palomino; registró genealogías, estudió aspectos fundamentales de su vida social y religiosa, presenció algunos bailes rituales; y allí debió observar las enigmáticas máscaras que también intrigaron casi dos siglos atrás a Romero, al misionero agustino de los kankuamo, en el otro costado de la Sierra Nevada, hacía Valledupar. Fotografió algunos de las escenas de los bailes y diversas máscaras rituales. Envío a su asistente a la aldea de Noavaka, para fotografiar sus máscaras y otras tallas de madera de sus famosos templos.

Por fin pudo negociar dos máscaras, pertenecientes a un *mama* famoso de un también famoso templo. En realidad, la compra a uno de los herederos del *mama*, que las negocia tal vez de forma subrepticia, entre sus paisanos, quienes quizás no se opusieron de manera abierta por cierta prudencia y temor frente al extranjero (Preuss 1993).

Estas máscaras viajaron a Berlín y forman parte de algunas de las adquisiciones más relevantes del norte de Sudamérica del antiguo *Königliches Museum für Völkerkunde*. Recientemente supimos que son muy antiguas: se han fechado entre los años 1440-1470 d. C. (Fischer & Oyuela 2006); son por decirlo así ‘tairona’, vale decir prehispánicas, corroborándose las afirmaciones del conde Joseph de Brettes, quien en el último decenio





*Figura 5.* Máscaras kogi (foto: Konrad Theodor Preuss, 1914.  
© Världskulturmuseerna Göteborg, No. de Inventario 3862).

del siglo XIX también estuvo en la zona kágaba y arhuaca y vivió durante seis meses en Taminakka (en el río Palomino).<sup>8</sup> El etnógrafo francés registró la existencia de máscaras e incluso hizo ciertos esquemas de algunas de ellas y de los templos (Niño Vargas 2016: cap. IV y VI).

De Brettes, de otra parte, observó que los kagaba recogían *tumas* y otras piedras taironas, para utilizarlas en diferentes actividades sociales y religiosas.

El conde francés, decano en su tiempo de los exploradores de la Francia heredera del Imperio, no sólo llevaba consigo un cuestionario de etnografía y sociología de la Sociedad de Antropología de París, sino también una cámara fotográfica y un fonógrafo que, entre otros aspectos, utilizó para grabar mensajes de otros indígenas a sus futuros huéspedes nativos, abriendo el acceso a difíciles lugares y venciendo la resistencia de sus pobladores frente al extraño extranjero (De Brettes s/f; Niño Vargas 2015: 168).

En 1931 llegó al territorio de los kagaba (kpgui o kogi) de la Sierra Nevada de Santa Marta el antropólogo Gregory Mason; el Museo de Filadelfia y el Museo del Indio Americano (en Nueva York) le encomendaron la tarea de obtener máscaras de

<sup>8</sup> Los escritos del De Brettes fueron publicados, en gran parte, en la famosa revista de viajes francesa *Le Tour de Monde* (1898). Una edición castellana fue editada por Pablo Navas Sanz de Santa María (2013).



los kogi. En una aldea del río Palomino, encontró un asistente de un notable *mama* (sacerdote indígena) que desafiando le expresó que él (el asistente) era como un Dios y que sabía todo acerca de Mason y sobre los suyos. Luego le expresó que la máscara que tenía –ya que estaba ejecutando una danza ritual– le daba el poder de curar las enfermedades, controlar las inundaciones y prevenir las avalanchas. Después de varios sucesos Mason logró que un comisario en la aldea de Taminakka (destacado centro ceremonial) le vendiese un bastón ritual y una máscara de madera que el investigador sospechó que había sido hurtada. Con ella y muchos otros artefactos arqueológicos de la cultura tairona regresó y los depositó en los citados museos norteamericanos. Sin embargo, pocos años después (Mason 1938) el Museo de Filadelfia le pide que devuelva la máscara y el citado antropólogo regresa a la Sierra Nevada de Santa Marta, donde sus antiguos poseedores. Entusiasmado con la idea de que dicha máscara representa al Sol, pronto encuentra serios tropiezos para devolverla. Sucesivas autoridades religiosas (o *mamas*) rechazan recibirla, a algunos les da miedo y no quieren ni tocarla porque es “mala, mala”, vociferan. Finalmente capta que la máscara representa ‘la muerte’ y no tiene más remedio que regresar con ella y depositarla nuevamente junto con la colección que ha llevado (comunicación personal de Carlos Alberto Uribe).

En 1935, se organizó por parte de las Universidades de Pensilvania y de Columbia, de los Estados Unidos, una expedición a la Guajira, al norte de Colombia. No era el primer trabajo etnográfico en la zona, pero se diferenciaba de otras expediciones entre los Guajiro, en cuanto que estaba constituida por un grupo de expertos en antropología, lingüística, arqueología; y por la presencia de un primer delegado oficial colombiano a la misma, Gregorio Hernández de Alba, que en calidad de representante del Ministerio de Educación se estrenaba como etnógrafo de campo. Como fruto de su estada en la península elabora una monografía general sobre la sociedad guajira (wayuu) de Colombia (Hernández de Alba 1936). En el desierto pudo constatar la tensión que significaba para los wayuu la labor de los arqueólogos. En alguna ocasión, excavando una “tumba muy antigua”, al coger en sus manos ciertos huesos, sus guías indígenas los abandonaron acusándoles de “sucios y profanos” (Pineda: 2017: 31). No había entendido cabalmente que los wayuu practican enterramientos secundarios y que el mundo de los difuntos es parte fundamental de su vida cotidiana.

Para entonces, el Gobierno de Colombia manifestaba un interés en fortalecer los estudios etnográficos en nuestro país; para el efecto había contratado al etnólogo sueco Gustaf Bolinder, quien había trabajado ya, como se mencionó, con los ijka de la Sierra Nevada de Santa Marta y otros grupos del norte de Colombia, como profesor de la Universidad Nacional.

En esta ocasión, Bolinder (1936) se enfocó en el estudio de la etnografía de los pueblos del Orinoco colombiano y realizó excavaciones en el antiguo pueblo de Sopo, relativamente cerca de la ciudad de Bogotá.

Dos años más tarde, el mismo Gregorio fue enviado a tierra dentro, a la tierra de los paez (o nasa), en las montañas del sur andino de Colombia, en particular a Inzá y a San Andrés de Pisimbalá, donde realizó exploraciones en los famosos hipogeos de la zona, recientemente descubiertos y divulgados ante la opinión nacional.

Pero la excavación de los hipogeos, y la manipulación de grandes estatuas antropomorfas de piedra, generaron resistencia entre los pobladores indígenas paez o nasa. Unos y otras eran asociadas por los nativos al mundo de los indios pijao, antiguos pobladores de ciertas zonas de las montañas andinas, enemigos de los nasa; representaban un mundo de enfermedades, muerte y contaminación. De esa manera Hernández de Alba tuvo que incorporar a los mestizos, entre su equipo de trabajadores, e incluso escribió, con alguna ironía, que algunos nasa, por lo menos, habían contratado un brujo de una famosa comunidad local para enfermarlo o brujearlo (Pineda C. 2014c: 87).

### A manera de epílogo

Durante el desarrollo de este ensayo, hemos descrito las actitudes y representaciones de diversos actores —misioneros, indígenas y etnógrafos— frente a los artefactos indígenas. Para los frailes y misioneros en general los espacios y artefactos indígenas eran objetos de poder, ídolos que evidenciaban el poder del ‘diablo’; en cuanto tales son fuentes del mal o expresión del ‘maligno’. Incluso grandes misioneros y a la vez excelentes etnógrafos contemporáneos —de las primeras décadas del siglo xx— como Severino de Santa Teresa (1929) sostienen que la actividad de los *jaibandás* (chamanes) de los katío (o embera) del Pacífico colombiano se fundamentaba en un pacto con el ‘diablo’ y que, en ciertas ceremonias, la ineficacia de los fetiches (en este caso un ave colgada sobre el paciente enfermo) se debía a la actividad de las hermanas misioneras que habrían exorcizado el ‘muñeco’, bañándolo con agua bendita, neutralizando su poder del demonio, hasta morir el paciente (Santa Teresa 1929: 77).

Desde el siglo xvi, los espacios sagrados nativos, como los templos, fueron denominados, como se dijo, ‘bohíos del diablo’, y solamente hasta finales del siglo xvii algunos de ellos, como los templos kankuamos fueron definidos como *cansamarías*, en consonancia con un desplazamiento de la mirada más general en la cual algunos de las idolatrías fueron percibidas como antigüedades o, como reliquias del pasado; o, en cierta medida, como fetiches.

Pero estos desplazamientos no arrasaron con las interpretaciones del pasado y en muchos casos coexistieron simultáneamente, en cuanto que el ‘modelo bíblico’ prevaleció en gran medida entre los intelectuales criollos; aunque también cierta sacralización del pasado fue expresada ahora de forma positiva, en la medida que estos objetos y artefactos representaban a los antiguos pobladores del Reino, fundamento de la Nación; y una nueva mirada estética emergía en torno a los mismos, tal y como se pone de presente

en el trabajo de Ezequiel Uricoechea (1834-1830) *Memorias sobre las antigüedades neogranadinas* (1854) uno de los primeros estudios que revalúa el pasado prehispánico de Colombia en términos de civilizaciones arrasadas esta vez por el ‘bárbaro’ español. Texto, por otra parte, cocido mientras Uricoechea estudiaba mineralogía en Gotinga y cuya primera edición se publicaría en Berlín.

Sin embargo, el itinerario de los artefactos etnográficos, vale decir de aquellos producidos y usados por los pueblos indígenas coetáneos del siglo XIX no siguió un rumbo paralelo; tal vez porque, como se ha mencionado, los pueblos indígenas fueron percibidos ya sea como ‘descendientes de caribes’ o como salvajes, e incluso como hombres caídos, en el sentido bíblico de la palabra.

La presencia de etnógrafos –sobre todo extranjeros– generó una valorización de los artefactos indígenas, aunque también es justo reconocer que diversos misioneros católicos coadyuvaban en ese proceso.

En este caso los artefactos y bienes de cultura material que poseían los indígenas y los etnógrafos fueron objeto de una nueva negociación. Los indígenas valorizaron los bienes que llevaban los etnógrafos para intercambiar, en cuanto eran objetos no sólo técnicos que mejoraban sus prácticas sino en cuanto también algunos de ellos eran mágicos. Pero también comprendieron a cabalidad que los nuevos extranjeros estaban interesados en bienes de gran valor simbólico y social, por fuera del circuito del intercambio con los blancos y sujetos a otras formas de transmisión y uso.

Este era el caso, reiteremos, de las ‘cajas de plumas’, recipientes que contienen la parafernalia chamánica por excelencia. O de forma más vehemente, algunos kágaba pensaban –como se anotó– ¡que Preuss quería apropiarse de la ‘madre del oro’! Eran sin duda bienes altamente apetecidos, esta vez por los etnógrafos, en cuanto comprendía su valor simbólico y su relevancia para los museos.

No obstante es interesante que algunos de ellos –aunque aparentemente estuviesen fuera del circuito de comercio– fueron negociados por capitanes o herederos de los sacerdotes, a cambio de bienes de los blancos, no sólo en cuanto ello representaba cierta apetencia por ‘bienes de lujo’, sino en cuanto también tendrían una áurea mágica.

Esta situación sin embargo debió generar ciertas tensiones internas, como acontecería en otros y posteriores casos, en los cuales algunos de los informantes que narraron historias o mitos murieron, a causa, se dice, de su imprudente actuación; o en cuanto que vendieron objetos que, aunque en desuso, representaron un debilitamiento del ‘pensamiento del dueño’, y a la postre su muerte.

Por lo general, en muchas sociedades los artefactos son seres animados, incluso las piedras son entes vivos (entre los arhuacos o ijkas, nos cuenta de Brettes (s/f: 344), los hombres fallecidos se transforman en piedras, lo que es una forma de pervivir); aunque suele acontecer que una vez salen de la vida ritual, aquellos se abandonen a su suerte, e

incluso se diga que mueren. Pero también, vale la pena recordarlo, por lo menos en los primeros años del contacto los bienes de los blancos, en diferentes regiones, también fueron percibidos como entes animados, como seres por decirlo así mágicos, algunos de ellos con poderes ‘chamánicos’.

En la mitología uitoto, las hachas de acero provienen de una poderosa mujer –cuya lengua se transformó en un puñal– que vive en el oriente y gran parte de las mercancías son el fruto de las transformaciones de partes del cuerpo de un personaje primordial.

La muerte de los objetos no es absoluta; estos de una forma u otra continúan con un aurea mágica, aunque sea como eventual foco de potencial poder como una semilla. Esta fue la situación de la llevada de un *manguaré* y *yadiko* de los uitotos de la Chorrera (en el río Igaráparaná) en un remolcador por el río Putumayo, con destino final a un museo suizo, en la década de los setenta del siglo pasado. El etnógrafo que los compró lo hizo en cuanto que se encontraban aparentemente abandonados en un rastrojo cercano. Sin embargo, se dice que a pesar de que se encontraban abandonados y supuestamente habían cumplido su ciclo ritual, su dueño se enfermó por esta causa y de esta forma se debilitó su pensamiento hasta morir (comunicación personal Anastasia Kandre).

En cierta forma son “cadáveres vivientes” como diría el etnólogo alemán G. Eckert (1945: 84) respecto a los cuerpos henchidos de ceniza, con sus calaveras reconstruidas en cera y que se encontraban sentados y en hilera, con sus armas en la mano, en el interior de las *malocas* o bohíos de los caciques dorados y antropófagos del río medio y alto Cauca, en Colombia –descritos por el gran cronista Pedro Cieza de León (1520-1554) en la mitad del siglo XVI– (Cieza de León 1962: 98). Eckert los describiría como “esclavos” obedientes, en contraste con los caciques enterrados en grandes tumbas de cámara lateral considerados, y con máscaras o parafernalia de oro, comprendidos como “caciques inmortales” (Eckert 1945). En aquellos ‘bohíos del diablo’, el ‘maligno’ tomaba posesión de los cuerpos y se manifestaba a los caciques y otras gentes (Cieza de León 1962: 80). También aquellos caciques que se encontraban enterrados debían ser alimentados con chicha por medio de cañas, y se oía sus expresiones y conversaciones (Cieza de León 1962).

Rehacer los itinerarios de los encuentros etnográficos es, sin duda, una ventana para comprender sus sentidos y metamorfosis de los artefactos durante los nuevos rumbos que han tomado y para pensar que como las uñas o el pelo, algunos de ellos forman parte inextricable de sus antiguos dueños, indígenas y etnógrafos, como el viajero y su sombra.

## Referencias bibliográficas

- Bolinder, Gustaf  
1936 Ethnographic research in Colombia. *Ethnos* 1(6): 142-148.
- Botero, Clara Isabel  
2006 *El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia (1920-1925)*. Bogotá: Universidad de los Andes, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Caldas, Francisco José de  
1942 *Seminario del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Educación de Colombia.
- Cieza de León, Pedro de  
1962 [1553] *La crónica del Peru*. Madrid : Espasa-Calpe.
- Colón, Cristóbal  
2003 [1492] *Diario de a bordo*. Madrid: Ed. Dastin.
- Coppi, Iluminato José  
2006 [1884] Breve historia de las misiones franciscanas en la Provincia Amazonense del Imperio brasilero, en la que se describe hechos importantes y singularmente el culto directo que esas tribus indianas dan al diablo (Manuscrito, Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, Roma). En: Carvalho Valéria Nely: *Les fils du Tonnerre et l'expansion coloniale: une ethnohistoire du nord-ouest amazonien (1750-1889)*. Tesis de doctorado, École Pratique d'Hautes Études, Paris.
- Cuervo Márquez, Carlos  
1956 *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Bogotá: Kelly.
- De Brettes, Joseph  
1898 Chez les indiens du nord de la Colombie. *Le Tour du Monde* 4(1): 61-96, 433-479. <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k34439p>> (12.10.2017).  
2013 [1898] Entre los indios del norte de Colombia. Seis años de exploraciones en Colombia. En: Navas Sanz de Santanmaría, Pablo (comp.): *Colombia en Le Tour du Monde (1878-1898), tomo III: Colombia en Le Tour du Monde 1878-1898*. Bogotá: Villegas, 203-285.  
s/f Los indios ahruaco-kágaba. En: Niño Vargas, Camilo: *Indios y viajeros*. Manuscrito inédito.
- Eckert, Georg  
1945 El culto a los muertos y la concepción de la vida en el Valle del Cauca. *Revista de Indias* 6(19): 73-124.
- Federmann, Nicolás de  
1958 [1557] *Historia indiana*. Traducción y edición de Juan Frieda. Madrid: Artes Gráficas.
- Fischer, Manuela  
2007 La materialidad de un legado. El viaje de Konrad Theodor Preuss a Colombia (1913-1919). *Baessler Archiv* 55: 145-155.
- Fischer, Manuela & Augusto Oyuela  
2006 Ritual paraphernalia and the foundation of religious temples. The case of the Tairona-Kágaba-Kogui, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Baessler Archiv* 54: 145-162.
- Hernández de Alba, Gregorio  
1936 *Etnología guajira*. Bogotá: Ministerio de Educación.

- Koch-Grünberg, Theodor  
 1905 *Anfänge der Kunst im Urwald. Indianer-Handzeichnungen auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt von Dr. Theodor Koch-Grünberg*. Berlin: Ernst Wasmuth.  
 1995 [1909/10] *Dos años entre los indios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kraus, Michael  
 2004 *Bildungsbürger im Urwald: Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Marburg: Curupira.  
 2014 Perspectivas múltiples. El intercambio de objetos entre etnólogos e indígenas en las tierras bajas de América del Sur. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <<https://nuevomundo.revues.org/67209>> (23.08.2017).
- Kutscher, Gerdt  
 1975 Georg Eckert (1912-1974). *Indiana* 3: 287-293. <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/1621/1259>> (12.12.2017).
- Mason, Gregory  
 1938 *The culture of the Taironas*. Tesis de doctorado, University of Southern California, Los Angeles. <<http://digitallibrary.usc.edu/cdm/ref/collection/p15799coll30/id/200077>> (25.11.2017).
- Millán, Carmen  
 2001 *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada: la cosmogonía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Niño Vargas, Juan Camilo  
 2015 Viaje y etnografía. Nota sobre la vida del explorador Joseph de Brettes y su obra etnográfica entre los pueblos indígenas del norte de Colombia 1861-1934. *Historia Caribe* 10(27): 141-176. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93744102005>> (25.11.2017).  
 2016 *Indios y viajeros. Los viajes de Joseph de Brettes y Georges Sogler*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Universidad de los Andes/Universidad Javeriana.
- Pineda C., Roberto  
 1975 La gente del hacha. *Revista Colombiana de Antropología* 18: 441- 478. <<http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V18a-12.pdf>> (12.10.2017).  
 1984 La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950). En: Arocha Rodríguez, Jaime & Nina S. de Friedemann (eds.): *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Etnos, 197-251.  
 1987 Malocas de terror y jaguares españoles: aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI. *Revista de Antropología* 3(2): 83-114.  
 2002 Demonología y antropología en el Nuevo Reino de Granada. En: Obregón, Diana (ed.): *Culturas científicas y saberes locales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 23-85.  
 2013 Konrad Th. Preuss: Etnógrafo del alma y de la vida social. *Boletín de Historia y Antigüedades* 857: 377-414. <<http://academiahistoria.org.co/boletin/index.php/boletin857/article/view/43/47>> (23.08.2017).  
 2014a El cantero y el artista. San Agustín como una reliquia nacional. *Boletín de Historia y Antigüedades* 100(858): 182-214. <<http://academiahistoria.org.co/boletin/index.php/boletin858/article/view/57>> (25.11.2017).  
 2014b *Los huérfanos de la vorágine*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.  
 2014c Hernández de Alba: el antropólogo de la República Liberal. En: Hernández de Alba, Gregorio: *La cultura arqueológica de San Agustín*. Bogotá: Instituto Colombiano de antropología, 59-94.

- 2017 Un arijuna entre los pastores y arenales de la Guajira. En: Rodríguez, Jenny Marcela: *Gregorio Hernández de Alba (1904-1973) Su contribución al pensamiento indigenista y antropológico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional, 23-45.
- Preuss, Konrad Theodor
- 1993 [1926] *Visita a los indios kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- 1994 [1921/1922] *Religión y mitología de los Uitotos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Instituto Sinchi/Instituto Colombiano de Antropología.
- Reichel Dolmatoff, Gerardo
- 1981 Things of beauty replete with meaning. Metals and crystals in Colombian Indian cosmology. En: *Sweat of the sun, tears of the moon*. Los Angeles: Natural History Museum of Los Angeles, 17-33.
- República de Colombia
- 1899 *Ley 89 de 1890*. Por la cual se determina la manera como han de ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. <[www.iadb.org/research/legislacionindigena/leyn/docs/CO-Ley-89.doc](http://www.iadb.org/research/legislacionindigena/leyn/docs/CO-Ley-89.doc)> (25.11.2017).
- Romero, Francisco Fray
- 1955 [1693] *Llanto sagrado de la América Meridional*. Ed. Gabriel Giraldo J. Bogotá: A.B.C.
- Santa Teresa, Severino de
- 1929 Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos. *Journal de la Société des Américanistes* 21(1): 71-105. <<https://doi.org/10.3406/jsa.1929.3658>>.
- Simón, Fray Pedro
- 1981 *Noticias historiales de las conquistas de Tierra firme en las Indias Ocidentales*. Bogotá: Banco Popular.
- Spix, Johanna Baptist & Carl Friedrich Philip von Martius
- 1976 *Viagem Pelo Brasil 1817-1820*. São Paulo: Melhoramentos.
- Stradelli, Ermanno
- 2007<sup>2</sup> *Yuruparí*. Introducción y notas de Beatriz Álzate y Roberto Pineda C. Bogotá: Panamericana.
- Uribe, Carlos
- 1996 Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta, siglo xvii. *Boletín del Museo del Oro* 40: 17-35. <<https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6933>> (12.10.2017).
- Uricoechea, Ezequiel
- 1854 *Memoria sobre las antigüedades neogranadinas*. Berlin: Schneider.
- Whiffen, Thomas
- 1915 *The northwest Amazon*. London: Constable & Company.